37e ANNEE (4e SÉRIE) N° 39 11 NOVEMBRE 1920

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Le P. Monsabré, dans ses *Petites méditations sur le Rosaire* (p. 150), assure que dire à la mort : « Délivre-moi des misères de cette vie, parce que j'en suis dégoûté... » ce désir, dit-il, « est lâche et criminel. »

D'autre part, dernièrement, dans la revue *Prêtre et Apôtre*, le Fratrum Amator commentant le *desiderium dissolvi* de S. Paul, énumérait, parmi les motifs de désirer la mort, la délivrance *par la mort* des peines de cette vie.

Je ne sais pas bien concilier ces deux opinions diamétralement opposées, ce me semble.

Le P. Monsabré me paraît bien sévère. Voyons, j'ai 75 ans, je suis accablé d'infirmités, mon ministère laisse beaucoup à désirer, la vie est pour moi un lourd fardeau !! Et je ne pourrais pas, sans être lâche et criminel, dire à Dieu : « Enlevez-moi de ce monde, afin d'être débarrassé de mes peines ! »

Ah ! bien entendu, je ne ferai rien pour nuire à ma santé ; au contraire, je suivrai toujours les ordonnances du médecin.

Bien entendu encore, je n'exclus pas les autres motifs plus surnaturels de désirer la mort.

Et alors, dans ces conditions, est-ce que je commets un crime en demandant à Dieu d'envoyer la mort à mon secours ?

R. — Le P. Monsabré a raison et le Fratrum Amator aussi. Il n'y a pas contradiction entre les deux formules, pourvu qu'on précise le sens de ces expressions : *dégoût de la vie* et *délivrance des peines de cette vie*.

Le désir de la mort est objectivement chose indifférente, qui emprunte sa moralité au *motif* du désir. Or ce motif peut être bon ou mauvais, suivant qu'il respecte ou renverse l'*ordo ad finem ultimum*.

Il le respecte dans tous les cas où la mort est envisagée comme moyen d'arriver à un bien plus grand que la vie, à l'éternel repos de la béatitude, à l'union définitive avec Dieu. *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo,* disait S. Paul, et dans cette formule l'on peut en entendre beaucoup d'autres équivalentes, même quand l'idée formelle de Dieu ou du Christ n'est pas expressément présente à l'esprit.

Il le respecte encore quand le fait de mourir est envisagé comme un mal moindre que certaines grandes douleurs de la vie. On peut en effet, sans faute morale, de deux maux souhaiter le moindre, lequel par comparaison se trouve être en fait un bien : *Melior est mors quam vita amara,* dit l'Ecriture (Eccli., xxx, 17).

Dans ces deux ordres d'idées, nombreuses sont les manières de désirer la mort, qui ne détournent pas l'âme de sa fin dernière, et par conséquent ne constituent pas des péchés mortels. C'est le cas, par exemple, de ceux qui souhaitent mourir pour être *délivrés* des grosses amertumes de la vie, suivant l'expression du Fratrum Amator.

Par contre, l'appel à la mort ne respecte pas l'*ordo ad finem ultimum,* et conséquemment constitue un désordre moral grave, lorsqu'il est une révolte délibérée contre la Providence, un véritable outrage à Dieu, ou un total et froid mépris de la *caritas in seipsum.* Tel le *dégoût* de la vie, que le P. Monsabré suppose évidemment atteindre les caractéristiques que nous venons de préciser.

Disons encore, pour en finir avec le rappel des principes, que le désir de la mort peut être non seulement licite, mais acte excellent de vertu méritoire, quand, au lieu de simplement respecter la fin dernière, il la prend expressément comme motif formel : tel le cas de l'Apôtre, à cause de l'*esse cum Christo* qui est toute la raison du *cupio dissolvi ;* tel le cas de toutes les bonnes et saintes âmes, de tous chrétiens ordinaires quelconques, qui désirent la mort *pour* passer de la vie présente à l'éternité bienheureuse.

Deux mots maintenant de casuistique. Il s'en faut que les principes se trouvent rigoureusement réalisés dans tous les cas où l'homme fait appel à la mort, soit par dégoût de la vie, soit pour être délivré des misères de l'existence présente. En raison de la souffrance et des impressions *primo-primæ* ou *secundo-primæ* qu'elle détermine par contre-coup dans l'ordre psychologique de nos idées et de nos volitions, cet appel est souvent loin de réaliser les conditions requises pour la plénitude morale de l'acte humain. Colère, découragement, crainte, haine innée de la douleur, troubles physiologiques nerveux de la souffrance physique, troubles psychologiques, plus graves encore, d'ordre moral, etc., sont autant d'influences qui, sans parler du tort qu'elles font à l'exercice de notre liberté, peuvent brouiller les idées, obscurcir donc momentanément la raison, et modifier du tout au tout, d'un cas à l'autre, les motifs du désir de la mort.

Ainsi il peut être également criminel ou méritoire d'être *dégoûté* de la vie, suivant que ce

dégoût est par comparaison acte de foi surnaturelle ou révolte à sang froid contre la Providence. De même, il peut y avoir péché grave, tout comme acte de vertu, à souhaiter d'être *délivré* de la vie ; péché, si l'on n'a en vue que le poids cruellement et injustement imposé à nos épaules, d'où désespoir et révolte ; acte de vertu, si la pensée au moins implicite de l'espérance ou de la soumission à l'ordre providentiel, est là, comme contrepartie, pour éclairer les teintes sombres du tableau.

Les formules générales abstraites de langage sont toujours sujettes à caution en pareil sujet, parce que sujettes à distinctions. Aussi est-il prudent de ne pas s'en laisser trop vite émouvoir, quand on les entend proférer par des gens qui souffrent ; prudent aussi, quand elles sont de simples pensées avouées, de ne pas les taxer, sans examen, d'une moralité déterminée, dans un sens ou dans l'autre.

Les moralistes font observer avec raison que les misères de la vie sont ou ordinaires ou extraordinaires : *ordinaires,* celles qui se rencontrent communément dans ce qu'on pourrait appeler le cours providentiel normal des choses, qui sont prévues, communes, inhérentes pour ainsi dire, comme suites du péché originel, aux conditions, mélangées de joies et de tristesses, de notre présent pèlerinage sur la terre ; *extraordinaires,* les grandes souffrances physiques ou morales, qui sont plutôt rares, ou d'acuité et de prolongation exceptionnelles, les maladies longues et très douloureuses, certains concours de circonstances morales accablantes, etc. Souhaiter la mort pour être délivré simplement des misères ordinaires serait facilement faute grave, la mort n'étant certainement pas alors un *minus malum,* n'étant pas *melior* que ces *amaritudines.* Par raison contraire, il n'y aurait le plus souvent que faute légère, ou même pas de faute du tout, s'il s'agissait des « misères » extraordinaires.

Et comme la délimitation des deux catégories est difficile à établir, le doute sur la gravité objective de la faute *contra caritatem in seipsum* permettra aisément de conclure au péché véniel.

Péché véniel aussi, très souvent, dans le désir immodéré de la mort par défaut de soumission à la divine Providence, lequel, en raison des circonstances troublantes et atténuantes que l'on sait, atteint rarement les proportions d'un outrage froidement voulu à Dieu.

Pour complément de réponse, notons que la présente question, où seul le *désir* de la mort est en cause, ne doit pas être confondue avec deux autres problèmes moraux assez connexes : le *suicide,* et le souhait d'*anéantissement,* qui consiste soit à regretter d'être né, soit à désirer retourner dans le néant. Péché grave dans les deux cas sans aucun doute, au moins en soi, parce que complète *aversio a fine ultimo,* et complet mépris de la charité *in seipsum.*

Q. — Un curé de campagne peut-il le dimanche après Vêpres faire à ses paroissiens un cours d'apiculture avec *démonstration* comprenant travaux manuels, construction des différentes sortes de ruches et des rayons, adaptation aux cadres de cire gaufrée, essaimages artificiels, extraction du miel, fonte de la cire, etc. ?

Doit-il s'abstenir de toutes manipulations ?

R. — En pareille matière, comme à peu près toujours, il faut raisonner séparément du *per se* et du *per accidens. Per se,* votre scrupule ne nous paraît pas fondé. *Per accidens,* nous allons chercher avec vous ce qu'il faut en penser.

Sont défendues le dimanche les œuvres *serviles.* Malgré l'incertitude qui plane sur l'exacte définition et le catalogue exact des œuvres qui méritent théologiquement d'être considérées comme serviles, nous ne pensons pas du tout que les manipulations dont vous parlez appartiennent à cette catégorie. S'il s'agissait de manipulations et gros travaux de culture, d'apiculture dans l'espèce, un doute serait possible. Mais il n'est question pour le moment que de manipulations d'enseignement, de pure démonstration, et il faut alors les mettre sur le même rang que tous autres travaux analogues (expériences de motoculture, essais de machines dans les Comices agricoles, etc.) qui ne sont point considérés comme défendus le dimanche, en raison précisément du caractère *libéral,* non *servile,* de leur exécution et de leur but.

Il peut y avoir grosse dépense de labeur manuel dans les expériences (à préparer, à exécuter...) d'un cours ou d'une conférence de physique, de mécanique, de chimie ; mais, c'est de *l'enseignement,* et personne ne songe à les interdire le dimanche. Même conclusion à propos du travail que nécessitent les représentations publiques de théâtres, de cinémas, etc., qui sont œuvres de *récréation,* donc permises. Encore, tout de même, ne faudrait-il pas dépasser ce que le bon sens et la coutume autorisent dans ces genres de travaux ; car il pourrait arriver que la « préparation » éloignée de ces expériences ou représentations comportât de gros travaux serviles (transports, main d'œuvre, etc.) qui seraient parfaitement prohibés le dimanche, malgré le but final « libéral » auquel ils seraient destinés.

Tel n'est point votre cas. Les éléments de votre démonstration sont prêts à l'avance ; vous n'avez qu'à les utiliser momentanément pour les besoins de votre leçon « de choses ». Il y faut une certaine dépense d'efforts musculaires, naturellement. Mais tout effort musculaire n'est pas œuvre servile, ni interdit le dimanche, Dieu merci ! C'est la *servilité* qui est la raison formelle de la prohibition, et nous ne voyons pas du tout que les *accessoires* de vos *conférences d'apiculture* présentent cette caractéristique. Donc, *licet.*

Vous savez qu'une œuvre en soi permise, peut se trouver *per accidens* défendue *ratione scandali.* L'étonnement, le scandale de vos gens est-il à craindre ? Il faudrait alors, ou vous abstenir, ou prévenir efficacement cet effet fâcheux en expliquant nettement à votre auditoire qu'il n'y a rien

dans vos « manipulations » qui viole de près ou de loin le précepte dominical. Cette précaution étant prise, avec assurance de succès auprès de *tous* vos paroissiens (et ceux qui sont là, et ceux qui n'y sont pas mais seront informés par les autres), vous n'avez plus rien à craindre. C'est donc seulement dans l'hypothèse d'un scandale inévitable qu'il vous faudrait renoncer à votre projet, dans le cas par exemple où, malgré vos protestations et explications, les gens resteraient persuadés que leur curé se livre à un travail défendu le dimanche. A vous de conclure.

Sauf meilleur avis (le vôtre, car vous êtes seul juge), nous inclinons à penser que, pas plus *per accidens* que *per se*, votre scrupule n'est soutenable. Votre affaire est vraiment trop « expérience, démonstration, pur enseignement, » et œuvre de charité désintéressée, pour être, même par des gens de campagne peu subtils, mise sur le même pied que les gros travaux, surtout professionnels et lucratifs, que l'opinion populaire regarde comme défendus. En tout cas, et à tout hasard, rien n'empêche, *ad cautelam*, que vous disiez un mot là-dessus à vos paroissiens, ne fût-ce que pour prévenir chez eux le scrupule qui vous aura vous-même un instant arrêté.

Cela dit, laissez-nous vous féliciter. Voilà de la bonne besogne, sociale, apologétique à sa façon, et finalement profitable à la religion à travers la personne du curé. Il faut se garder, évidemment, de paraître trop homme de métier matériel, trop manœuvre, trop industriel ou commerçant, trop chercheur d'argent surtout. Mais, tous ces « trop » étant écartés, le curé, à l'heure actuelle, est tout à fait dans son rôle quand il rend à ses paroissiens des services temporels, économiques, compatibles avec la dignité de son caractère, — à laquelle en aucun cas il ne doit renoncer. — L'apiculture est assurément un de ces services-là. Beaucoup de curés y sont forts experts : ce n'est pas un mal qu'on sache dans le public qu'ils y gagnent de l'argent ; mais ce serait un bien s'ils mettaient leurs paroissiens à même d'en faire autant.

Q. — Un homme quitte sa femme après six mois de mariage, sans aucune raison plausible. Au bout de quelque temps il contracte civilement mariage avec une nièce à lui, dont il vient d'avoir une fille.

1° Dois-je baptiser l'enfant, avec ou sans conditions ?

2° Puis-je *moralement* et dois-je lui demander sa part du Denier du culte ? Il la versera si je me présente, mais je risque fort d'être blâmé par les paroissiens ou du moins de paraître approuver sa situation irrégulière.

3° Que faire au sujet de la Première Communion future des enfants nés d'un tel mariage, au sujet des sépultures et d'un mariage possible dans l'avenir ?

Nota. — Le scandale est flagrant. La première femme, d'ailleurs très digne, n'a pas quitté la paroisse, pas plus que le remarié qui habite à 500 mètres.

R. — Ad I et III. A part certains cas où seul le bon exemple en faveur de l'intérêt social est en jeu, il n'est pas dans la pratique de l'Eglise de frapper les enfants innocents pour la faute de leurs parents. En ce qui concerne les sacrements « nécessaires, » ou même individuellement utiles, chacun a le droit personnel d'y recourir suivant ses propres besoins et sa propre dignité.

Pour le Baptême, rien de plus certain, parce qu'il s'agit là d'un moyen fondamental de salut indispensable, nécessaire *necessitate medii*. Baptisez donc sans scrupule tous les enfants qui sont à baptiser, quoi qu'il en soit des tares privées ou publiques de leurs parents.

Le cas de la communion, pour être au premier abord moins évident, n'est pas moins clair et facile à trancher dans le même sens. La première communion des enfants, au moins en tant que pascale, s'impose à eux *necessitate præcepti*.

Quant aux sacrements de Pénitence, d'Eucharistie, de Confirmation et d'Extrême-Onction, sauf les deux cas d'indignité publique personnelle ou d'interdit momentané d'utilité sociale, leur refus serait une diffamation, une peine, qui ne se concevrait pas sans culpabilité correspondante. Il faut donc les administrer à qui les demande et n'en est point par son fait publiquement indigne, quitte à prendre toutes précautions utiles pour restreindre en pareil cas les relations éventuelles avec les « tarés », de telle sorte que le prêtre ne paraisse pas se familiariser de façon scandaleuse avec eux.

Vous pouvez baptiser, catéchiser, absoudre, etc., les enfants de pécheurs publics, sans pour cela vous compromettre avec leurs parents notoirement scandaleux. Vous pouvez recevoir ceux-ci au presbytère, s'ils y viennent, sans qu'on vous accuse de libéralisme exagéré à leur endroit, à la condition, bien entendu, que ces visites soient considérées comme rapports obligés, et discrets, pour raisons d'affaires ou de ministère.

Ad II. Pour la quête à domicile, c'est autre chose. Nous ne sommes plus là en présence d'un geste aussi professionnellement obligatoire ou de justification religieuse obvie, comme pour les sacrements. Il peut se faire, en certains milieux dûment avertis, que l'on accepte sans scandale la règle, une fois pour toutes promulguée par le curé, et constamment pratiquée par lui, des quêtes chez tous ses paroissiens, puisque, pécheurs publics ou non, tous sont astreints au devoir de contribuer au Denier du culte ; et, certes, nous sommes loin de blâmer ceux qui auraient pu sans inconvénient adopter cette méthode.

Il faut néanmoins convenir qu'il est aussi des cas publics si fâcheusement accentués que les fidèles seraient très mal impressionnés si le curé passait pour y être indifférent, pour les apprécier avec une indulgence compromettante. S'abstenir alors peut être le moindre mal. D'autant plus que, quoi qu'on fasse, cette facilité de relations, en milieu si universellement mis à l'index de la société honnête, à propos d'une question d'argent, peut facilement prêter à maints commentaires désobligeants pour le prêtre. Dans les très bonnes paroisses, le fait que le curé ne quête pas dans une

maison scandaleuse accuse la réprobation qu'elle mérite et ce n'est pas un mal, bien au contraire, à la condition, toutefois, que la famille ou le ménage en cause ne soit pas amené à voir dans cette attitude du curé une inimitié ou vengeance personnelle, ce qui risquerait de l'éloigner pour toujours du repentir et d'une réconciliation possible avec l'Eglise, porte de suprême salut qu'il faut avoir soin, autant que possible, de laisser toujours ouverte.

L'inconvénient de cette sorte d'interdit lancé par le curé sur une maison en particulier, même pour d'excellents motifs, c'est la difficulté de savoir où commencer et où s'arrêter dans cette voie périlleuse. Qui qualifiera-t-on de pécheurs suffisamment « publics » au point de vue de la quête? Et si l'on précise des catégories (concubinaires, divorcés remariés civilement, anticléricaux notoires, etc.), ne se trouvera-t-il point, d'un cas à l'autre, des différences qui décideront le curé à faire des exceptions, à adopter des attitudes contradictoires dont la comparaison, malgré tout, fera douter de sa logique, et d'autre chose encore?

C'est sans doute la perspective de ces embarras qui détermine certains curés à se présenter de façon régulière chez tous leurs paroissiens, à part les exceptions si manifestement justifiées qu'il n'y a vraiment, devant l'opinion publique, aucun inconvénient, mais plutôt avantage, à les admettre. Vous n'ignorez pas, cher confrère, à quel point ces questions de scandale sont relatives et sujettes à solutions différentes suivant la diversité morale des milieux. Nous ne pouvons que vous rappeler des principes généraux dont il vous restera à faire l'application prudente qui peut convenir à l'esprit public des fidèles de votre paroisse.

Q. — Un prêtre a reçu d'une personne un certain nombre d'intentions de messes au taux alors fixé par l'Evêque. Quelque temps après, l'autorité diocésaine a cru devoir, pour procurer quelques ressources au clergé en raison de la vie chère, élever le taux des honoraires.

A cette occasion, deux confrères ont discuté. — L'un est d'avis que les messes non encore acquittées au moment de l'élévation de l'honoraire doivent être acquittées au taux en cours au moment de la réception des messes. — L'autre prétend qu'il est parfaitement légitime de célébrer les messes restantes à partir de l'élévation de l'honoraire au taux nouveau, et par suite de réduire en proportion le nombre des messes. — Lequel a raison?

R. — Point de doute, c'est le premier confrère qui a raison, au moins en gros et quant au fond de la controverse. La messe « manuelle » est l'objet d'un contrat, *do ut facias*, qui entraîne chez le prêtre obligation de justice de célébrer le saint sacrifice en échange de l'honoraire perçu, après accord des deux contractants quant au taux de l'honoraire. Le fait que plus tard ce taux est augmenté *pour les messes futures*, est un *per accidens* qui n'a rien à voir avec la convention passée antérieurement entre les parties.

Le prêtre, dit-on, en restant fidèle à ses engagements, se trouve dans le cas du *lucrum cessans;* il perd l'avantage que lui procurerait le nouveau tarif. Parfaitement! et en justice il doit le perdre, comme il arrive dans tous autres contrats analogues, où la variation éventuelle des prix occasionne un « manque à gagner, » lequel d'ailleurs est implicitement prévu, et accepté comme fait économique possible, sans quoi aucun marché sur matière à valeur variable ne tiendrait.

Le prêtre en question a, toutefois, la ressource de rechercher son co-contractant et de lui proposer, soit résiliation du contrat passé, en restituant les honoraires perçus, soit une réduction du nombre des messes demandées, conformément au nouveau tarif.

Peut-être aussi, dans le cas où il ne peut plus rencontrer le donateur des honoraires, pourrait-il de lui-même réduire les messes, s'il avait la *certitude,* en agissant ainsi, d'interpréter exactement son intention. — Mais c'est là un terrain bien glissant, un système de présomption dangereux, où les illusions personnelles, et partant l'injustice, sont fort à craindre. Sauf cas bien évidents, nous ne voudrions conseiller à personne de tenter ce jeu aléatoire des présomptions, surtout en sujet sacré aussi grave.

Le cas des « fondations » est tout différent. Il s'agit là, non pas de justice commutative entre particuliers, mais d'un contrat dont les circonstances et conditions d'exécution sont entièrement soumises au suprême domaine de l'Eglise dans la personne du Souverain Pontife. Les fondations ne sont telles qu'à la condition d'être acceptées par l'Eglise, et c'est ainsi que les fondateurs les comprennent et les réalisent. Interprète et seule interprète suprême de la volonté des morts et des circonstances matérielles de leurs générosités, l'Eglise peut donc *illæsa justitia* en changer les modalités quand des conjonctures de force majeure l'y obligent. C'est ce qu'elle fait en réduisant le nombre des messes lorsque le revenu fondé ne suffit plus à en payer convenablement les honoraires.

En dehors de cette considération qui explique et justifie pleinement la conduite de l'Eglise, il ne semble pas téméraire de présenter encore cet autre argument. La fondation est de soi *perpétuelle,* et c'est là une caractéristique tout à part, qui ne convient certes pas aux messes manuelles courantes. Tout contrat à durée indéfinie, perpétuelle, comporte implicitement, dans la pensée raisonnable des contractants, l'inévitable et majeure perspective de la mutabilité, donc des mutations, inhérentes à toutes choses contingentes de ce bas monde. Aucun fondateur ne peut subordonner sa « disposition » au concept absurde d'une immutabilité qui serait à l'abri de toute atteinte au cours des âges. Au cours des âges, disons-nous, parce qu'il peut tout de même raisonnablement compter, ainsi que l'Eglise elle-même de son côté, sur une longue durée quant à la réalisation des conditions de son contrat.

Rien de tout cela dans les messes manuelles, qui ne sont ni placées sous l'acceptation et le haut domaine de l'Eglise, ni objet d'un contrat à portée perpétuelle dans sa durée, mais une convention de justice entre particuliers, de tous points analogue, à part le caractère sacré de son objet, aux contrats courants onéreux de la vie ordinaire.

Les Evêques n'ont pas le pouvoir de réduire les fondations ; ils doivent pour cela, quand c'est nécessaire, s'adresser au Saint-Siège pour en obtenir un indult exprès de réduction. A fortiori n'ont-ils pas, et les simples prêtres encore moins, le pouvoir de réduire les messes manuelles, pouvoir qui d'ailleurs n'appartient même pas au Pape, ainsi que le *Codex* le donne souvent à entendre, quand la seule justice commutative naturelle entre particuliers est en cause.

Q. — Quelle faute commettent ceux qui, grâce à des certificats de complaisance, obtiennent, sans y avoir droit, des pensions et des secours attribués par la loi aux malades et indigents ?

Dans ma commune, tous les soldats démobilisés, sans exception, ont obtenu une pension d'invalidité, et toutes les veuves de guerre, même celles qui sont très riches, touchent les secours accordés aux pupilles. Sont-ils tenus à restitution ?

Que penser de ceux, maire, secrétaire ou médecin, qui les aident à bénéficier par fraude des avantages de la loi ?

R. — Réagissons, cher confrère, réagissons, c'est notre rôle et il n'est que temps, contre la déplorable tendance, de certains catholiques eux-mêmes, à faire fi de tout scrupule de justice quand les finances de l'Etat sont en jeu. « L'Etat, dit-on, gaspille notre argent. » C'est peut-être une raison de ne pas pousser sévèrement après coup à la restitution ; ce n'est pas une raison pour supprimer les obligations de justice que nous avons à son endroit, de par la loi naturelle et les « confirmatur » que lui apporte notre théologie morale. Le mensonge, la fraude, ne sont ni plus ni moins des accrocs au Décalogue vis-à-vis de l'Etat qu'entre particuliers.

Ne parlons pas des lois dites pénales ; leur cas est tout différent. Restons sur le terrain de la présente consultation. L'Etat dit à X... : « En raison de certaines considérations d'ordre public dont j'ai le devoir de tenir compte, je vous donnerai, sur le trésor national, une subvention, une allocation, etc., parce que vous êtes blessé, veuve, orphelin de guerre, mais à la condition formelle que vous soyez blessé, veuve, orphelin. » Et voilà X..., qui ne réalise pas du tout la condition voulue, et obtient quand même la subvention grâce au mensonge d'un faux certificat ! Dans toutes les langues du monde cela s'appelle une faute morale *contra justitiam,* et c'est une injustice double, puisque 1° on met la main sur un argent auquel on n'a pas droit, et 2° l'on emploie pour arriver à ce vol un moyen en soi injuste : le mensonge, la fraude.

Il faut bien se garder de confondre les deux questions fort différentes : Y a-t-il injustice ? Y a-t-il lieu à restitution ? La seconde dépend de la première, en ce sens qu'elle la suppose résolue affirmativement ; mais la première n'a rien du tout à voir avec la seconde, dont elle est indépendante. Si donc il arrive que, dans un cas donné, la restitution n'est pas imposée, de là il n'est pas logique de conclure que le cas ne comportait aucune tare d'injustice. Pour parler avec entière précision, il faut dire que toute injustice appelle radicalement, *en droit,* restitution, mais non pas toujours *en fait.*

Nous sommes bien d'avis que voler le trésor public n'entraîne pas nécessairement en fait, *executive,* la restitution, et cela en raison des principes bien connus : impossibilité, *consensus præsumptus domini...* Mais nous sommes d'avis aussi que le vol reste ici quand même une faute, qu'aucune conscience chrétienne ne peut se permettre, et que, si ce principe de morale élémentaire tend à disparaître dans nos sociétés de plus en plus « amoralisées, » notre devoir, au nom du Décalogue et de l'Eglise, est de le rappeler à ceux au moins qui nous entendent ou nous consultent, et sont tentés de l'oublier.

Quant au *fait* de la restitution, c'est un point de casuistique à fixer d'après les données concrètes de chaque cas en particulier. L'abandon présumé de son droit de la part du maître volé est une hypothèse commode, mais dangereuse à manier. Qu'on soit large *in dubio,* le probabilisme de la théologie morale ne s'y oppose point : encore faut-il que cette largeur d'interprétation ne dépasse pas les limites raisonnables d'un jugement prudent. Ainsi, par exemple, si l'on est autorisé à penser que l'Etat renonce aux « petites restitutions, » comme nous l'avons déjà fait remarquer à propos des petits vols d'effets militaires par certains poilus, il paraît certain qu'il ne renonce pas aux « grosses restitutions, » comme le prouve, entre autres arguments, le soin qu'il prend de reviser actuellement les marchés de guerre et de faire rendre gorge à ceux qui l'ont trop largement « exploité » à une heure où le trouble de circonstances majeures ne lui permettait pas de surveiller aussi facilement et librement ses intérêts qu'en temps de paix.

Votre consultation étant générale dans son énoncé, nous nous en tenons là. En cas de besoin, vous trouveriez dans ce rappel de principes généraux des éléments de solution pour les difficultés particulières qui vous seraient proposées.

Q. — A moins que je ne me méprenne sur votre explication du 13 novembre 1919, p. 1230-1231, l'ignorance relative à la signification du vœu de chasteté est une cause de nullité. Or il arrive assez fréquemment que des religieux ou des religieuses émettent leurs vœux sans savoir réellement ce qu'ils abdiquent par le vœu de chasteté. Ils croient que les époux dans le mariage vivent comme frère et sœur, et pensent que renoncer au mariage, c'est simplement renoncer à vivre avec un ami de l'autre sexe, et non à des plaisirs licites. Donc, pour eux, le vœu de chasteté signifie seulement la

renonciation à des plaisirs auxquels, pensent-ils, ils devraient quand même renoncer s'ils restaient dans le monde.

Est-ce que leur vœu de chasteté est nul ? Et si oui, est-ce que leur profession tout entière n'est pas nulle, puisqu'une partie essentielle de la profession l'est ? L'affirmer, ne serait-ce pas affirmer que la profession des religieux et religieuses souvent les plus innocents et les plus fervents est invalide, et que de saintes âmes, qui ont passé toute leur vie dans le cloître, n'ont jamais été religieuses ? Ou faudrait-il faire une distinction et dire que ceux qui, s'ils avaient connu le sens véritable du vœu de chasteté, l'auraient fait quand même, ont donné un consentement véritable par interprétation et sont vraiment religieux, tandis que ceux qui, s'ils avaient connu ce sens, ne se seraient pas résolus à ce sacrifice, n'ont pas fait de profession valide ?

Ne serait-il pas à désirer que le maître ou le confesseur des novices examinât si ceux qui leur sont confiés savent ce que veut dire la formule « renonciation au mariage », et, au besoin, leur donnassent les explications essentielles ? Dans la plupart des cas d'ignorance des novices, la découverte de la vérité se fait quelque temps après la profession, quand les jeunes religieux sont jetés dans la vie active et que la crise de la puberté, qui est généralement retardée par la vie tranquille et solitaire du noviciat, éclate, et cela souvent avec d'autant plus de force qu'elle a été retardée plus longtemps ; et alors pour certains la découverte de ce à quoi ils ont renoncé sans le savoir est une cause d'angoisses et de tentations contre leur vocation ; au lieu que, s'ils sont renseignés au noviciat, alors qu'ils ne sentent encore guère la révolte de la concupiscence, ils ne sont généralement pas beaucoup troublés par ces sortes de renseignements, qui leur sont donnés par des gens graves et qui ont autorité pour les instruire.

R. — Célibat, virginité, chasteté, sont trois choses bien différentes, objets possibles de vœux spécifiquement distincts, malgré l'erreur populaire assez commune qui tend à les confondre.

Le célibat c'est l'état de vie isolée sans mariage, ou, si l'on veut, l'abstention du mariage. La virginité c'est l'*integritas physica corporis* au point de vue sexuel ou, comme disent les canonistes, l'abstention *a primo opere carnali consummato*. La chasteté c'est l'abstention de tout acte quelconque, interne ou externe, licite ou illicite, de *delectatio venerea*.

Chacune de ces « abstentions » a sa bonté morale propre et peut, comme telle, faire l'objet d'un vœu à part. Le vœu de célibat tout seul est rare ; il est très commun au contraire, en tant que compris généralement dans les deux autres. Le vœu de virginité est très rare aussi comme vœu spécifique isolé. Le vœu de chasteté, au contraire, se rencontre très fréquemment, soit privé, soit « juridique » dans la profession de vie religieuse.

Voilà pour l'analyse, purement spéculative, des idées. En fait et pratiquement, le vœu de chasteté est entendu par les fidèles comme comprenant les deux autres, ou, plus exactement, comme portant sur la matière des deux autres. Aucun novice n'ignore que sa profession constitue pour lui une renonciation au mariage, une renonciation aussi, cela va de soi, à tout ce qui pourrait porter coupablement atteinte à la virginité.

On demande si l'ignorance des objets propres du célibat et de la virginité n'aurait pas pour effet de vicier le vœu de chasteté, et par là-même la profession. Assurément, non, et voici pourquoi. L'émission du vœu de chasteté a celle-ci pour objet direct et distinct ; célibat et virginité sont entendus *in confuso*, comme ils doivent être entendus, comme les entend l'Eglise. Le volontaire indirect, implicite, *in confuso* est toujours du volontaire. Insistons sur le célibat, qui est d'ailleurs le seul point délicat du problème.

Le religieux renonce au mariage, c'est incontestable, et dans sa pensée il vise le mariage comme on le comprend autour de lui. S'il ignore ce qui en est l'essence au point de vue de l'engagement matrimonial contractuel, c'est du *per accidens* quant à son vœu, où il comprend virtuellement l'abstention des joies et délectations, d'un mot, des plaisirs du mariage. S'il s'agissait pour lui de se marier, une ignorance trop substantielle de la *procreatio prolis* pourrait rendre nul le *contrat*. Cette ignorance, au contraire, ne rend pas nulle la volonté de renoncer en bloc à toute *delectatio venerea* quelconque, intention dans laquelle se trouvent implicitement comprises celles qui sont comme la condition même de la *procreatio prolis*.

Quant à la virginité, outre que les auteurs ne s'accordent pas tous sur son exacte définition, elle est si étroitement voisine de la chasteté qu'on prend communément les deux mots l'un pour l'autre. Le novice sait très bien que par son vœu de chasteté il renonce à toute *delectatio venerea*, soit licite, soit (à fortiori) illicite ; donc, il renonce, de volontaire au moins implicite, non seulement au marige, mais aussi à tout ce qui peut porter atteinte à ce que nous avons appelé l'*integritas sexualis*, et sur quoi il ne nous plaît pas de disserter davantage ici.

Nous ne nions pas cependant la possibilité d'un cas d'ignorance tellement obtuse *in materia castitatis* que vraiment, faute d'objet suffisant, la profession (engagement de promesse consciente et libre) pût être en réalité nulle. Mais la présomption très commune en sens contraire est certainement la règle. N'empêche que nous sommes bien d'avis, avec notre correspondant, que les maîtres et maîtresses des novices doivent prudemment, sans scrupule, veiller sur ce point-là, et former leur volonté de chasteté de manière si générale et implicitement compréhensive qu'aucun doute ni regret ne soit à craindre dans l'avenir, pour le cas où, après la profession, des lumières surviendraient qui, pour n'être pas « annulantes », n'en seraient peut-être pas moins des surprises troublantes, qu'il convient de prévoir et d'éviter.

Q. — Caius sacerdos in lethali peccato misere lapsus, unico sacerdoti præsenti conscientiam aperire quidem posset, at maxima detinetur repugnantia huic sacerdoti suum manifestare delictum, nec alium adire potest confessarium.

Quæritur ergo : Potestne sacerdos ille inconfessus celebrare : 1° Si repugnantia sit omninō gravis et quasi invincibilis ? 2° Si repugnantia illa oriatur ex metu ne, attenta confessarii indole, sigillum indirecte violetur ?

3° Si unicus confessarius præsens scrupulis ita detineatur ut timendum sit ne in interrogationibus pænitenti odiosis nec stricte necessariis immoretur, aut duriori modo cum illo se gerat ?

R. — Ad I. Ab integritate confessionis, atque proinde a confessione hic et nunc necessaria, nunquam excusare potest difficultas seu repugnantia ipsi confessioni *intrinseca,* quantumvis sit gravis, quales sunt amissio famæ propriæ apud ipsum confessarium, timor reprehensionis, magna repugnantia aut verecundia. Ita omnes theologi, hac ratione peremptoria nempe quod confessio suapte natura laboriosa est, proindeque si *intrinseca* difficultas excusaret ab integritate, jam præceptum confessionis evanesceret. (Conc. Trid., Sess. XIV, cap. 5). Ad primum igitur quæsitum respondendum est omnino negative.

Ad II. Quid si repugnantia oriatur ex metu ne, attenta confessarii unici indole, sigillum indirecte violetur ? — Si in casu quodam *indirecta* sigilli violatio (de *directa* enim violatione sermo esse nequit) ex inconsideratione confessarii apprime nota, rationabiliter timeretur, pœnitens ab integritate excusari posset. Ad hoc tamen, ut patet, sufficere nequit quælibet apprehensio spernendis motivis fundata, sed requiritur vera et seria probabilitas violationis sigilli, quod sane rarissime eveniet.

Ad III. Quid si unicus confessarius præsens scrupulis ita detineatur ut timendum sit ne in interrogationibus pænitenti odiosis nec stricte necessariis immoretur, aut duriori modo cum illo se gerat ? — Respondendum est, hujusmodi timorem ab integritate excusare *per se* non posse ; secus, de præcepto jam actum esset, sicut in responsione ad I habetur. Pœnitentes enim satis facile de nimia confessarii rigiditate, tam in interrogando quam in increpando conquærerentur et a probrosis peccatis confitendis sine rationabili excusatione abstinerent. Dicitur *per se,* quia si ex interrogationibus oriretur grave periculum lapsus, vel revelatio nominis complicis, aut ex duriori agendi ratione desperatio pœnitentis, et hæc ante confessionem rationabiliter præviderentur, tunc adesse posset sufficiens ratio tacendi peccatum de quo agitur.

Animadvertat quæso benignus lector sermonem fuisse in supradictis de *excusatione ab integritate* confessionis, non vero de ipsius confessionis *omissione,* sicut in quæstionibus positis habetur. Hoc autem non ex distractione aut errore, sed ex industria factum est.

Sacerdos enim lethalis peccati reus duplici lege adstringitur, scilicet, 1° lege divina qua culpam omnem mortalem nondum clavibus subjectam in confessione accusare tenetur, et 2° lege ecclesiastica qua, post admissam gravem culpam, missam celebrare prohibetur antequam confiteatur, quantumvis contritus sibi videatur, nisi adsit necessitas celebrandi et simul desit copia confessarii. Si igitur aliquando ob grave incommodum confessioni extrinsecum, — sive *physicum* ut esset grave periculum contagionis, etc., sive *morale* ut esset grave scandalum merito pertimescendum, etc., — sacerdos a peccato gravi commisso, hic et nunc declarando excusaretur unico confessario præsenti, non ideo a lege confessionis peragendæ ante celebrationem missæ liberaretur. Confessionem igitur his in casibus instituere tenetur, tacito peccato quod sine gravi incommodo confessioni *extrinseco* hic et nunc declarare nequit, et quod postea, cessante incommodo, clavibus subjiciet.

Q. — Paul, après avoir divorcé d'avec sa légitime épouse, s'est remarié civilement il y a 15 ans. Depuis quelques années, conscient de la sottise qu'il a faite et du scandale qu'il a donné (car c'est un notable de sa commune), il s'efforce de réparer de son mieux. Il lui est moralement impossible de répudier sa seconde femme, avec laquelle il continue à vivre, mais il pratique ostensiblement sa religion, venant à la messe chaque dimanche, soutenant les œuvres du culte et, comme il est médecin, se faisant l'auxiliaire discret du prêtre auprès des malades. Dans ces conditions :

1° Peut-on, au for interne, lui donner l'absolution et l'autoriser à communier, si *a)* il s'engage à vivre avec sa seconde femme comme frère et sœur ; *b)* il fait cette communion très loin du pays où il habite et à l'insu de ses concitoyens ; *c)* il fait cette communion dans le but d'obtenir le courage d'aller jusqu'à la répudiation, malgré les difficultés qui la rendent actuellement moralement impossible ?

2° Peut-on, au for extérieur, donner la sépulture ecclésiastique à cet homme s'il meurt subitement ?

Pour éclairer ce cas, il faut ajouter que le scandale qu'il a donné est peut-être moindre du fait que dans le pays les religions sont très mêlées et les cas de ce genre malheureusement très fréquents.

R. — A tout péché miséricorde. Ceci est vrai, absolument, 1° devant Dieu, au for interne de la conscience, 2° devant l'Eglise, au for externe de la société des fidèles. Mais il y a entre Dieu et son Eglise cette différence que l'Eglise est tenue de mettre à sa miséricorde des conditions sociales d'intérêt public, qui n'ont pas de raison d'être dans les relations individuelles, secrètes, entre Dieu et la conscience du pécheur.

Ce n'est pas que les deux ordres, quoique différents, soient opposés, ou même indépendants. Au contraire, aucun pécheur ne peut être *bien disposé* par rapport à Dieu s'il est *mal disposé,* en rupture coupable de ban avec son Eglise. Mais il peut arriver qu'étant très bien disposé sur toute la ligne, aussi prêt à donner satisfaction contrite et réparatrice à Dieu qu'à l'Eglise, la satisfaction cependant qu'il doit à celle-ci, au point de vue social externe, soit momentanément impossible, d'impossibilité morale s'entend. Alors, la miséricorde différée de l'Eglise n'empêche point la miséricorde divine d'avoir son effet. C'est bien ainsi d'ailleurs que l'entend, par l'organe de ses théologiens et canonistes, l'Eglise elle-même, dépositaire et canal officiel de la distribution des moyens de Rédemption dans le monde.

Concluez de là qu'il peut très bien se faire qu'un homme, pécheur public notoire, doive être enterré civilement, parce que mort en état d'inimitié officielle avec l'Eglise, alors que l'excellente absolu-

tion qu'il aura reçue secrètement (étant bien disposé à la recevoir, on le suppose) lui aura ouvert la porte de l'éternité bienheureuse.

Si donc il y a à la réconciliation externe avec l'Eglise des obstacles *momentanés* insurmontables, et si par ailleurs le pécheur sincèrement repentant et disposé à faire tout le possible pour rentrer dans la communion publique des fidèles, demande l'absolution, l'on peut et l'on doit la lui donner, mais *secrètement*, pour éviter le scandale que serait cet apparent mépris des lois de l'Eglise de la part du prêtre qui passerait outre au fait du concubinage notoire de cet homme.

Quant à la communion, la question est un peu plus délicate, l'administration du sacrement d'Eucharistie étant plus difficile à tenir secrète qu'une absolution. Néanmoins, le principe étant posé, il faut logiquement en déduire les conséquences. Si le secret absolu est assuré, rien n'empêche que ce pécheur absous reçoive la communion. Reste à juger, très prudemment, les conditions nécessaires et suffisantes pour garantir le secret dans un cas donné : en quoi, évidemment, il convient de se montrer très circonspect, très prévoyant, d'autant plus que le sacrement d'Eucharistie ne présente pas la même urgence pour le salut que le sacrement de Pénitence.

Cela dit, toutes vos questions sont résolues :

Ad I. On peut donner l'absolution si... si... Mais prenez garde à ces *si* scabreux ! au premier surtout ! C'est possible, sans doute ! mais combien aléatoire, et donc dangereux ! Tout dépend des circonstances concrètes personnelles de l'*espèce*, et nous ne disons point qu'elles doivent être considérées à priori et toujours comme obstacles à une solution bénigne. Nous disons que la *præsumptio periculi* est de règle ici et qu'il faut de bien graves et évidentes raisons à un confesseur pour s'en départir et autoriser, surtout pour un temps indéterminé, cette vie commune, après 15 années de vitesse acquise dans la pratique habituelle des relations coupables.

Rien à dire de particulier des deux autres *si*, b et c ; là encore, affaire à apprécier avec beaucoup de précautions, plutôt sévèrement *in dubio*, à cause du grave intérêt spirituel public qui est en jeu.

Ad II. Evidemment, il est impossible d'accorder les honneurs de la sépulture religieuse (œuvre de for externe) à cet homme, tant qu'il restera publiquement en état de révolte notoire contre les lois de Dieu et de l'Eglise. Voilà de quoi il est bon de le prévenir, afin d'ajouter un argument de plus, et grave, à tant d'autres qui devraient le décider à une rupture nécessaire, inévitable, qui est, en tant que rupture et réparation du scandale, une de ses premières obligations de conscience, et qu'il doit très sérieusement et efficacement promettre avant de recevoir l'absolution. Dites-le-lui bien : pas de séparation d'avec sa concubine, pas d'enterrement religieux.

Q. — L'examen spécial prescrit (canon 459, § 3, 3°) avant la cure oblige-t-il *toties quoties*, à chaque nouvelle nomination à une nouvelle paroisse ? Ou bien un seul, subi dès le début, peut-il être considéré comme suffisant, l'Evêque restant toujours, bien entendu, libre de l'imposer quand et à qui bon lui semble ?

R. — Au premier abord, deux interprétations sont possibles : le *semel* et le *toties quoties*. Cette dernière, même, peut être considérée, à la rigueur, comme répondant plus pleinement à l'esprit du texte, qui parle de la collation d'une paroisse vacante et non de la première entrée, une fois pour toutes, du prêtre dans le ministère paroissial à charge d'âmes. Ce qui confirme encore cette manière de voir, c'est la raison même de l'examen imposé, qui semble avoir son utilité *toties quoties* pour constater à chaque promotion la capacité doctrinale du candidat, sujette à subir, au cours du temps, des défaillances dont il y a lieu de prévoir et de prévenir les effets.

Mais, d'autre part, nous n'avons pas cru devoir présenter comme contraire au droit la coutume très répandue dans nos diocèses de France, et ailleurs, qui s'en tient à un seul *examen de cure* subi à l'occasion de la première nomination à une paroisse, examen d'ailleurs sérieux et dont le programme vise très spécialement toutes les connaissances théoriques et pratiques, la formation du jugement de prudence aussi, que réclame l'exercice de la *cura animarum*. (Voir *Ami* 1920, p. 163).

Excellente en soi, évidemment, la répétition de cet examen ne paraît pas, en règle générale, nécessaire, étant donné que, par ailleurs, les curés trouvent un aliment doctrinal, qui peut être suffisant, dans les « conférences », dont les sujets sont ordinairement choisis parmi ceux qui intéressent le ministère pastoral ; et comme cette réédition du même examen pourrait se présenter fréquemment, en raison des changements rapides de curés amovibles, elle pourrait constituer une grave gêne administrative, en même temps qu'une difficulté matérielle sérieuse de préparation pratique pour les candidats.

Cet examen *toties quoties* se ferait-il *avant* ou *après* la nomination à une nouvelle cure ? Avant ? ce serait trahir un secret souvent nécessaire, et mettre en gros embarras l'administration épiscopale, ainsi d'ailleurs que le sujet en cause, auquel il peut importer de laisser ignorer son déplacement jusqu'à la dernière heure. Après ? il n'est plus guère temps, la nomination étant faite, la prise de possession étant souvent urgente, d'où inutilité pratique de l'examen, sans parler de sa préparation impossible faute de temps.

Le droit, au surplus, donne large pouvoir à l'Ordinaire de dispenser de l'examen de cure quand il s'agit d'un prêtre connu par ailleurs pour la pleine suffisance de sa formation théologique.

Pour ces différentes raisons, il est à prévoir que, sauf avis contraire de Rome, les Evêques continueront de s'en tenir à l'ancienne pratique d'un seul examen de cure au début, quitte à le renforcer comme programme et à le rendre plus solen-

nel et sérieux grâce au concours des Examinateurs synodaux.

Il va sans dire que cette interprétation laisse quand même à l'Evêque toute liberté de soumettre un curé à un nouvel examen avant de le nommer ailleurs, s'il juge prudent de lui imposer cette épreuve. Il va sans dire également que, sur ce point-là comme sur tant d'autres, les Ordinaires peuvent fort bien, de par leur autorité propre, renforcer la lettre du droit et en donner l'interprétation la plus stricte, qui est en somme théoriquement la meilleure. C'est affaire d'ordonnances épiscopales et de règlements diocésains, parfaitement admissibles et fondés en droit, mais que, sauf meilleur avis, nous ne croyons pas rigoureusement imposés par le texte du can. 459.

Q. — Thomas, catholique, épouse Julia, hérétique, avant la publication du décret *Ne temere*. Le décret *Tametsi* n'ayant pas été promulgué en ce pays, le mariage se fait d'après la seule loi civile, sans intervention de ministre d'aucune religion. Mais une formalité a été omise qui rend le mariage invalide devant la loi civile. — Thomas et Julia vivent en parfait accord et ont plusieurs enfants. Thomas fait une longue absence pendant laquelle Julia se fait recevoir catholique, puis elle se brouille avec son beau-père, lequel fait annuler le mariage devant les tribunaux civils. Thomas aimait sa femme, mais consent à l'annulation du mariage. Il est condamné à payer une indemnité à Julia qui reçoit de plus la garde des enfants baptisés, regardés par la loi comme illégitimes. La femme se remarie ensuite, *modo civili*.

Thomas désire se remarier également avec une catholique, et veut faire bénir son mariage à l'église. *Quid ?*

R. — La solution de ce cas demande, avant tout, qu'on s'assure si, oui ou non, Julia a été baptisée validement. On sait, en effet, que dans plusieurs sectes hérétiques on tient aujourd'hui si peu de compte du baptême, qu'une enquête s'impose à peu près toujours, quand il s'agit du mariage d'un hérétique, pour s'assurer si l'on se trouve en présence d'un chrétien ou d'un vrai païen portant une étiquette chrétienne, mais sans avoir le caractère de chrétien.

a) Si l'enquête permet de constater que Julia n'est pas réellement baptisée, il faut conclure sans plus que le mariage contracté par elle avec le catholique Thomas est certainement nul, à cause de l'empêchement de disparité de culte, quand même tout serait parfaitement en règle par ailleurs.

b) Si elle démontre au contraire que Julia a été validement baptisée dans l'hérésie, le mariage célébré dans un lieu où le décret *Tametsi* n'avait pas été publié et avant la promulgation du décret *Ne temere,* est valide de par le seul consentement des deux époux, dès lors qu'aucun autre empêchement de droit naturel ou ecclésiastique n'y met obstacle. — Il faudrait conclure de même, dans le cas où, après l'enquête, il resterait un doute sérieux sur la réalité du baptême de Julia, parce que le droit déclare que, quand il s'agit du mariage, le baptême douteux doit être présumé valide, tant que le contraire n'est pas prouvé.

Mais, dira-t-on, vous ne tenez donc aucun compte de l'empêchement de droit civil qui a fait annuler le mariage devant les magistrats laïques ? — On doit, en effet, ne tenir aucun compte, au point de vue de la validité du mariage entre chrétiens, des empêchements établis par la loi civile ; car celle-ci, dans ces sortes de mariages, n'est pas compétente pour tout ce qui concerne le lien lui-même, elle ne peut avoir d'efficacité que pour les effets civils. Si donc le lien existe de par la loi ecclésiastique, au cas où Julia était vraiment baptisée, le divorce civil n'a pu en aucune manière atteindre le lien matrimonial, pas plus que la loi portant l'empêchement n'avait pu l'empêcher d'exister.

Le premier lien subsiste donc dans cette seconde hypothèse, et Thomas ne peut pas contracter une nouvelle union légitime avec une catholique, tant que Julia, sa légitime épouse, sera en vie. Leur devoir à tous deux serait de reprendre la vie commune, si la chose est possible.

Q. — D'après le canon 1078, l'empêchement d'honnêteté publique provient d'un mariage nul, même non consommé, ou d'un concubinage public. Si le mariage civil n'était pas consommé, y aurait-il honnêteté publique ?

Le cas est celui-ci : Titius et Paule se séparent en sortant de la mairie. Le divorce obtenu, Titius peut-il, sans dispense, se marier religieusement avec Paulette, fille de Paule, ou y a-t-il entre eux empêchement d'honnêteté publique ?

R. — Aux termes du can. 1078, le nouvel empêchement d'honnêteté publique se vérifie dans les deux cas que voici : 1° mariage invalide (consommé ou non), 2° concubinage public ou notoire. Or, il est certain que l'état de vie en union de mariage purement civil (là où la loi catholique de clandestinité n'est pas en vigueur) est un pur état de concubinage, et de concubinage public, en raison des formalités civiles qui l'accompagnent. Il y a donc lieu de conclure que Titius ne peut se marier, sans dispense d'honnêteté publique, avec la fille de la femme qu'il a civilement épousée, malgré la séparation et le divorce survenus après le fait de l'union civile.

Ce cas, évidemment inventé pour exercer notre sagacité, est assez original et pourrait peut-être prêter à quelque discussion. « Le concubinage, objecterait-on, est un état et non un acte, un fait isolé. Peut-on dire qu'il y a concubinage quand les deux conjoints « civils » se séparent aussitôt en sortant de la mairie, pour ne plus se rencontrer, sinon peut-être devant le tribunal qui prononcera leur divorce ? Pas de vie commune, pas la moindre cohabitation : simple cérémonie devant M. le maire. Qui donc dira de ces gens-là qu'ils ont vécu en concubinage ? et dès lors peut-on leur appliquer la loi canonique concernant le concubinage, sur le point qui nous occupe ? »

A quoi il faut répondre : — Pas de concubinage *de fait*, c'est vrai ; mais concubinage *de droit* (civil) jusqu'à la sentence de divorce, et c'est suffisant pour contracter l'empêchement. Ce n'est pas au fait plus ou moins répété des relations sexuelles prohibées, ni même au fait, peut-être inexistant, de ces relations, que l'Eglise attache la notion de concubinage, mais au fait où se trouvent présentés devant la société un homme et une femme comme profanant publiquement l'union conjugale dans un rapprochement qui, légal ou non, en est toujours une parodie condamnable, injurieuse au mariage vrai, une insulte publique à Dieu et à l'Eglise.

« Mais, peut-on dire, la parodie n'a été qu'instantanée dans le cas présent... » — Qu'importe sa durée, si 1° elle a bien été jouée par les deux coupables, et 2° jouée devant tels témoins et en telles conditions de solennité civile qui en font une œuvre publique ? Et comme c'est à la parodie, dans tout le temps de sa réalité publique, dès le début donc et dans sa continuation, que le droit attache l'empêchement d'honnêteté publique, il reste à conclure à l'existence de l'empêchement et à la nécessité d'une dispense *in casu*.

Q. — Un notaire (appelé pour enregistrer les dernières volontés d'un malade) qui ferait un testament nul pour vice de forme (je suppose le testament attaqué par les héritiers naturels frustrés et cassé par le tribunal), serait-il tenu à restitution envers le légataire lésé par suite de son « erreur professionnelle » ?

Gury dit que, plus probablement, le médecin qui donnerait à un malade un remède contraire à la maladie, nuisible par conséquent, ne serait pas tenu à restitution, bien que commettant une « erreur professionnelle. »

Mais il semble que les deux cas ne peuvent être comparés. Un médecin peut fort bien connaître les lois de la médecine et se tromper dans leur application à un cas particulier, souvent complexe, tandis que les règles concernant la validité d'un testament sont nettes, précises, sans difficultés dans leur application, et ne doivent pas être ignorées d'un professionnel.

R. — Votre raisonnement est très juste. Les fautes professionnelles sont à apprécier diversement, suivant les conditions différentes requises pour l'accomplissement de tel ou tel acte de la profession. Rien de plus clair que le cas du notaire personnellement responsable d'un vice de forme élémentaire dans un testament ; rien, souvent, de plus obscur et aléatoire que la prévision des effets d'une ordonnance médicale. Le médecin, sans doute, pourrait, lui aussi, commettre une faute professionnelle lourde en certaines circonstances, où il passerait outre aux suggestions d'une prudence tout à fait commune, disons encore, élémentaire. Mais, dans l'immense majorité des cas, il se trouve en présence d'une incertitude qui lui vaut le bénéfice de circonstances atténuantes, que le bon sens et la morale refusent avec raison au notaire quant au cas particulier qui est en cause, dont il faut parler maintenant pour répondre à la question posée.

Ce notaire est, comme on dit en langage de théologie morale, responsable d'une *faute juridique* (professionnelle) d'abord, c'est évident. Rappelons que la *faute juridique* est en soi « une incorrection au point de vue seulement de l'exercice matériel normal de la profession, » alors que la *faute théologique* est la faute volontaire de conscience, le péché. Une faute juridique, qui n'est que cela, peut donc être pour ainsi dire toute matérielle et externe, sans accompagnement du moindre péché véniel. Disons encore, d'un mot, que les théologiens reconnaissent trois genres de faute juridique, — *lata, levis, levissima,* — suivant qu'il y a négligence grave, légère, très légère, c'est-à-dire omission de soin ordinaire, attentif, scrupuleux, dans l'exercice de la profession.

Nous sommes ici manifestement en présence d'une faute professionnelle *lata*, grave, qui, si elle était officiellement constatée, pourrait donner lieu à une plainte contre le notaire. Mais, on nous demande : *Quid* au point de vue de la conscience ? Les théologiens moralistes font observer judicieusement que la faute juridique *lata,* surtout en certaines occurrences particulièrement claires, ne se conçoit guère sans l'accompagnement d'une faute théologique de conscience qui peut facilement être grave, pour peu que son auteur ait de sang froid, en connaissance de cause, délibérément voulu et causé le tort sérieux que sa négligence coupable occasionne à autrui ; et, dans ce cas, il serait tenu à réparation.

Par contre, il faut remarquer que cette hypothèse n'est à priori guère vraisemblable, et que le plus souvent le « professionnel » commet des gaffes dans des conditions psychologiques d'inadvertance, de volition insuffisamment délibérée, etc., qui atténuent sa faute théologique et la rendent vénielle, malgré sa gravité en tant que faute juridique *lata*.

C'est donc un cas « d'espèce » à résoudre par le confesseur, sur étude des circonstances subjectives de conscience qui lui donnent sa vraie physionomie morale.

Q. — Est-il permis de voler pour sauvegarder son honneur, quand celui-ci est en extrême danger de se perdre ? On suppose qu'il n'y a pas d'autre moyen de le conserver. Puisque l'extrême nécessité corporelle excuse du vol, pourquoi n'en serait-il pas de même de l'extrême nécessité de sauvegarder son honneur ? Il semble que Noldin appuie cette opinion, en rangeant l'*amissio status* et, après S. Alphonse, la *gravissima infamia* parmi les quasi-extrêmes nécessités corporelles (cfr. Noldin, édit. 1906, t. II, p. 87, n° 75).

R. — Formule de question inexacte, quoique employée parfois par de bons auteurs. Voler est un péché ; donc, il n'est *jamais* permis de voler, même *in extrema necessitate*. Ce qui peut être permis, c'est de prendre dans certains cas le bien d'autrui, quand précisément cette action *n'est plus un vol* parce que, en fait, la propriété privée est suspendue, comme il arrive dans l'extrême nécessité de subsistance temporelle, si bien que le miséreux sans le sou, le « meurt de faim » qui prend

(nous ne disons pas, et ne dites jamais : qui vole) du pain chez le boulanger, de la viande chez le boucher, de l'argent là où il en trouve, n'est pas tenu, après coup, à restitution. Il use de *son droit*.

Vous parlez de déshonneur à éviter. Voilà qui est bien vague et demanderait à être sérieusement précisé. Honneur et déshonneur sont, aux yeux du monde, choses extrêmement élastiques, le plus souvent très subjectives, dont l'appréciation par conséquent, en bonne morale naturelle et chrétienne, est sujette à caution. La perte de l'honneur, de la considération publique, peut être, dans certains cas, assimilée à la perte de la vie et constituer même un supplice plus répugnant que la mort. Encore faut-il que se réalisent alors vraiment les conditions requises par les théologiens pour constituer l'extrême nécessité.

Ils appellent ainsi toute conjoncture où la vie se trouve en péril par défaut des biens temporels indispensables et communs, que la nature a mis à la disposition des hommes pour l'entretenir et la sauvegarder. Si la vie est directement en jeu — to be or not to be — et de façon immédiate, c'est l'*extrema necessitas ;* s'il s'agit seulement d'un danger imminent portant sur un bien assimilable, égal à celui de la vie (liberté, réputation, etc.), il n'y a que *quasi-extrema necessitas*. Pratiquement cette distinction importe peu, puisqu'il est d'enseignement commun que la même solution « excusante » s'applique aux deux genres de nécessité extrême.

Soit le cas que voici : Un soldat français, sergent-fourrier, est fait prisonnier par un boche. Celui-ci offre de lui rendre la liberté contre une somme de 100 francs. Le pauvre poilu n'a que quelques sous à lui dans sa poche, mais il a conservé par hasard un billet de 100 f. que lui avait remis son capitaine pour le boni de la compagnie, aubaine qu'il peut faire disparaître sans qu'on s'en aperçoive. Peut-il disposer de ces 100 francs, comme lui *appartenant* à cet instant-là, et sauver ainsi sa liberté ? Oui, assurément, c'est de la *quasi-extrema necessitas*. La liberté, une dure et peut-être longue prison à éviter, sont des biens aussi précieux que la vie, pour lesquels la nature donne à tout homme le droit commun suprême d'en jouir et de les défendre quand ils sont menacés.

Rien n'empêche d'appliquer la même doctrine et la même résolution pratique au cas du déshonneur, quand il s'agit, non pas d'un déshonneur quelconque, de convention particulière en certains milieux et pour certaines situations extraordinaires, mais du déshonneur qui est la perte très grave et douloureuse de la réputation au sens commun, ordinaire et public du mot. Tout homme a droit *naturel* de propriété, de justice donc, à cet élément essentiel de vie sociale qu'est la *fama*. En la sauvant à prix d'argent puisé dans la propriété privée (secondaire) du voisin, il fait tout simplement le geste de l'affamé qui se procure, aux dépens du bien d'autrui, le pain nécessaire à sa vie matérielle.

Reste toutefois la différence signalée plus haut, qui rend d'appréciation casuistique beaucoup plus délicate les cas d'extrême nécessité du second ordre *(quasi-extrema)*, dans lesquels ce n'est pas la vie elle-même qui est en danger, mais un *bonum œquale*, comme disent les moralistes, v. g. la santé, la liberté, la réputation, tous biens essentiels à la vie, de droit naturel primaire et fondamental antérieurs et supérieurs à toutes les appropriations privées, mais qui ne sont voulus par la nature et ne justifient la présente solution que sous leur raison formelle et expresse de biens communs à tout le monde, ordinaires, indispensables à la vie courante de tous les hommes.

On voit assez combien sont nombreuses les nuances possibles d'atteinte portée à la liberté ou à l'honneur, suivant les différentes manières d'entendre telle ou telle restriction de la liberté, tel ou tel point d'honneur plus ou moins conventionnel, et par là-même, combien en réalité sont rares, ou plutôt délicats à préciser, les concours de circonstances qui vérifient la quasi-extrême nécessité des moralistes. Aussi cette doctrine de l'excuse *a furto*, en cas d'extrême ou quasi-extrême nécessité, n'est-elle pas à répandre inconsidérément dans l'opinion publique, et ne doit-elle même être appliquée qu'avec beaucoup de précaution par les confesseurs et théologiens de profession.

Q. — Les pratiques de sorcellerie sont très fréquentes en nos pays païens. Les sorciers emploient à la confection de leurs médecines les entrailles de certains animaux difficiles à se procurer, et qu'ils paient des prix énormes.

Un chrétien ayant tué un de ces animaux, peut-il, *tuta conscientia*, vendre les entrailles à un sorcier, sachant que celui-ci les emploiera pour ses pratiques de sorcellerie ? Il le fait uniquement par désir de lucre, sans croire à l'efficacité de ces médecines.

Peut-il faire habituellement ce commerce et en vivre ?

R. — Le chrétien sachant pertinemment que le sorcier lui paie à un prix énorme les entrailles de l'animal rare dont il s'agit, uniquement parce qu'elles lui servent à ses pratiques de sorcellerie, ne peut les lui vendre, sans se rendre coupable de coopération *in re mala*. A plus forte raison ne peut-il se faire un gagne-pain habituel de la chasse de l'animal aux si précieuses entrailles, pour devenir comme le fournisseur du sorcier.

Sans doute, le cas le dit, ce chrétien ne coopère pas *formellement* aux sortilèges de son client, puisque, s'il lui vend les entrailles de l'animal rare, c'est uniquement par esprit de lucre et sans ajouter foi aux pratiques du sorcier.

Mais il y a coopération matérielle prochaine à ces pratiques que réprouve la *religion*, et coopération que rien n'excuse, puisque rien n'oblige le chrétien à se livrer à la chasse de l'animal en question, ni, s'il l'a rencontré et tué par hasard, à vendre les entrailles au sorcier.

Or, il est constant que pour que la coopération matérielle puisse être permise, même en supposant

qu'il n'y ait ni scandale à craindre, ni péril de perversion, il faut une raison proportionnée à la fois et à la proximité de la coopération et à la gravité de l'acte auquel il est coopéré. Ici, l'acte auquel il est coopéré est certainement grave de sa nature et la coopération est prochaine, alors que, d'autre part, le coopérant n'a aucune raison sérieuse de donner son concours. Il ne peut donc lui être permis de se faire, pas même pour une seule fois en passant, le pourvoyeur du sorcier, dès lors que l'honneur de Dieu est intéressé dans l'affaire, puisqu'il s'agit de pratiques superstitieuses. La perte du gain assez considérable pour lui qu'il réaliserait de sa vente ne peut être tenu, en l'espèce, pour un *incommodum* suffisant, vu la gravité particulière de la matière.

Q. — Puisque maintenant la parenté spirituelle du baptême ne constitue plus un empêchement de mariage dans les mêmes limites que sous l'ancien droit, pourquoi l'Eglise défend-elle au père et à la mère d'être parrain ou marraine de leur enfant ? Sans doute, ils contractent une parenté spirituelle, mais quel inconvénient y a-t-il à cela ?

R. — Le baptême est une nouvelle naissance qui suppose une nouvelle génération, une nouvelle paternité. Cette paternité, d'ordre tout spirituel, pourrait sans doute, absolument parlant, s'ajouter à l'autre. Cependant, comme le fait observer Suarez, l'Eglise a tenu avec raison à les séparer, pour accentuer mieux leurs différences et sanctifier davantage la génération baptismale en la mettant en dehors et au-dessus des souillures de la génération naturelle. — Mais là n'est pas la seule, ni peut-être la principale raison qui a déterminé le droit canonique à écarter de la paternité ou maternité spirituelle du baptême le père, la mère, l'époux, l'épouse, du baptisé.

Le parrain est, par la nature de son concours à l'œuvre baptismale, constitué pour ainsi dire tuteur spirituel de l'enfant. L'Eglise lui confie le soin de veiller spécialement sur lui au point de vue de ses intérêts religieux ; c'est dans ce domaine que doit s'exercer sa paternité morale.

Or, plusieurs inconvénients sont à craindre, si cette paternité est confiée aux parents ou époux :

D'abord, la superposition d'une adoption morale à la filiation naturelle est chose en soi illogique, tautologie et confusion qui risque d'absorber l'un dans l'autre deux ordres de vie et de responsabilités différentes. Disons aussi que, pour cette raison de trop profonde intimité naturelle, le lien du sang, par son étroit voisinage, peut aisément faire tort au lien surnaturel des engagements du baptême.

De plus, les parents peuvent manquer de foi, de souci au moins de la pratique religieuse et, « pour avoir la paix » dans le ménage, sacrifier à leurs personnelles inerties sur ce point-là l'éducation religieuse du baptisé. Le parrain en est institué, si l'on peut dire, le contrôleur au nom de l'Eglise, et il n'est pas admissible que les deux rôles de contrôleur et de contrôlé soient réunis dans la même personne.

On conçoit que le nouveau Code, pour faciliter les mariages valides, ait en partie supprimé les anciens effets canoniques de la parenté spirituelle ; mais les simples réflexions qui précèdent montrent assez les raisons qu'a pu avoir l'Eglise de maintenir la loi traditionnelle qui ne permet pas aux trop proches parents d'assumer la charge et les responsabilités de la parenté spirituelle du baptême.

Q. — D'après le nouveau droit, à moins de raison spéciale, il n'est pas *licite* d'admettre comme parrains et marraines les enfants au-dessous de 14 ans. Un confrère prétend qu'en le faisant remarquer avant le baptême et en inscrivant à l'acte de baptême l'âge du parrain ou de la marraine trop jeune, il obvie à tout inconvénient : « De sorte que, dit-il, ces enfants ne sont point parrain ou marraine, et dès lors il n'y a pas d'empêchement de mariage entre eux et le baptisé. » A-t-il raison ?

R. — C'est un usage assez répandu d'associer au vrai parrain ou à la vraie marraine un enfant d'âge insuffisant pour remplir régulièrement cette fonction. Cet usage, quoique en soi peu correct, n'a cependant rien d'anticanonique, puisqu'un seul vrai parrain et répondant suffit. Seule pourrait être répréhensible l'inscription, sur le registre, de l'enfant comme parrain, même en faisant suivre la mention de son âge, ce qui serait énoncer une contradiction. On tournerait la difficulté en écrivant : « A été parrain M. X... *en compagnie* de Y... âgé de 10 ans. » Voilà pour la réponse de principe.

Mais, pourquoi ne pas user de la faculté accordée par le *Codex* au can. 766 § 1, où il est dit : « *Decimum quartum suæ ætatis annum attigerit, nisi aliud justa de causa ministro videatur,* » qui permet au *ministre* du baptême de dispenser de la règle, et de donner dispense de l'âge ? La *justa causa* peut être facilement admise, si telle est la volonté formelle des parents ; et alors, pour donner pleine satisfaction à la loi, il suffirait d'ajouter simplement devant le nom de l'enfant la mention « et avec dispense d'âge. »

Le confrère en question peut donc n'être pas blâmable, s'il a une *justa causa* d'admettre l'enfant au-dessous de 14 ans. Il aurait cependant davantage raison encore en faisant, comme ci-dessus, mention de la dispense par lui accordée.

Q. — En 1908, p. 266, l'*Ami* avait dit que le mariage devant le curé de la future était « un précepte formel. » En 1920, p. 445, expliquant le canon 1097 § 2, emprunté mot à mot au passage du *Ne temere* commenté en 1908, l'*Ami* dit qu' « il n'y a pas précepte formel proprement dit. »

R. — Vous avez raison : les deux rédactions ne concordent pas et ne pouvaient pas concorder. Voici pourquoi.

Le canon 1097 mentionne dans un § à part, sous la rubrique formelle de la *liceité,* les conditions

qu'il estime requises à ce titre-là, et dans cette série il n'est pas question du mariage *coram sponsæ parocho*. La conclusion est claire : le mariage *coram sponsæ parocho* n'est pas obligatoire par précepte entraînant péché du fait de sa violation. « *Pro regula habeatur,* » dit cependant le *Codex* au § suivant : prenons alors le mot *regula* dans un sens autre que celui de la licéité, dans le sens d'une convenance sérieusement urgente en son genre, de bonne pratique courante, comme elle l'était déjà en fait à peu près partout, mais non pas comme une prescription *sub peccato,* qui obligerait canoniquement le curé du futur, si le mariage doit se faire chez lui, à en demander la permission ou autorisation canonique au curé de la future.

En 1908 le décret *Ne temere* n'avait pas fait une classification aussi nette des *requisita ad liceitatem,* et comme le *pro regula habeatur* venait à la suite d'autres prescriptions *de licito,* il était assez naturel de conclure que le Législateur avait voulu englober cette *regula* dans l'ensemble des autres, qui visaient bien la licéité. C'est l'interprétation à laquelle, après beaucoup d'autres, l'*Ami* avait cru devoir s'arrêter : de là la rédaction dont vous parlez. Encore est-il juste de remarquer que, même dans ce temps-là, en 1908, il s'était trouvé des canonistes pour contester au *pro regula habeatur* le caractère d'un précepte de licéité obligeant *sub peccato* à réclamer la permission du curé de la future.

LITURGIE

Q. — Où l'*Ami* a-t-il pris la définition des *Collectæ* qu'il a donnée p. 304 ? Le P. Velghe n'appelle ainsi que les oraisons commandées par l'Ordinaire.

R. — On appelle d'ordinaire *orationes* les oraisons du jour, et *collectæ* celles qui peuvent s'y ajouter. Mais, à dire vrai, ce ne sont pas des espèces spécifiquement distinctes l'une de l'autre, et plus d'une fois l'Eglise emploie indifféremment les mots *oratio* et *collecta* pour désigner l'une ou l'autre dans ses décrets. L'Ordo Romain II, n. 6, assigne à la 1re oraison le nom de Collecte : « Sequitur oratio prima, quam Collectam dicunt. » De même Amalaire († 857) reconnaît que « prima oratio dicitur aliquando Oratio, aliquando Collecta ; » et suivant Beleth, ch. 37, tout avant l'épître « oratio sive collecta statim subsequitur, quantumvis collecta proprie vocetur oratio illa quæ fit in processione, cum populus et universus clerus ab una ecclesia procedit ad alteram. » Nous voyons aussi dans le Missel Romain la première oraison nommée *Oratio* après le *Gloria,* ou les *Kyrie* si l'on ne dit pas l'hymne des Anges ; puis, *Secreta* placée après l'offertoire, et *Postcommunio* qui suit la communion. Mais cette variété de noms ne constitue en somme aucune différence spécifique entre ces diverses prières ; il n'y a qu'une qualité purement extrinsèque ou accidentelle qui les distingue, et peut donner lieu à des classifications diverses chez les auteurs, suivant le point de vue duquel on les a envisagées dans le cours des âges.

Primitivement, le mot *collecta* désignait la réunion des fidèles pour la prière commune, et l'on appelait *oratio ad collectam* la prière et la bénédiction que le prêtre faisait sur le peuple ainsi réuni, avant de se rendre processionnellement de là à l'église fixée pour la station ; mais avec le temps, on ne garda bientôt plus que l'expression *collecta* pour désigner la première oraison de la messe de la station elle-même, qui était vraiment aussi une prière pour ou sur l'assemblée, *Oratio ad Collectam,* et le *Ritus servandus in celebratione Missæ* lui a même conservé ce nom, Tit. XI, n. 1, en prescrivant de dire les Postcommunions « eisdem modo, numero et ordine, ut supra dictæ sunt Collectæ. »

Il y a en effet, à part l'oraison propre à la messe qu'on célèbre, d'autres oraisons qui peuvent être prescrites par les rubriques ou des décrets *(Orationes præscriptæ),* ou par des supérieurs ecclésiastiques *(Orationes imperatæ),* ou qui sont licitement admises par dévotion privée en certains jours de rit inférieur *(Orationes votivæ),* v. g. dans les simples ou messes de férie ordinaire, dans les votives privées et les messes basses de *Requiem* non privilégiées ; et toutes méritent de porter le nom de *collectes.* (Gihr, *Le Saint Sacrifice de la Messe,* t. II, p. 46).

Que conclure de là ? C'est que les classifications qu'on peut trouver chez les auteurs n'ont point pour base une différence spécifique, et que toutes reposant seulement *in casu* sur une qualité extrinsèque ou accidentelle, qui dépend du point de vue où s'est placé l'auteur, on ne saurait les opposer l'une à l'autre pour les condamner. Aussi bien nous sommes-nous gardé de le faire en donnant notre opinion à la p. 304.

Q. — 1° L'Ordo du diocèse porte pour le mardi des Rogations : « De ea. In Missa Dom. præc. 2a or. Rogat., 3a *Concede,* sine *Credo,* » et ajoute que les messes de *Requiem* et votives sont permises ce jour-là. Est-ce exact, même dans les églises où il n'y a pas de procession ?

2° Dans une église où se célèbrent deux messes, le dimanche 16 mai, la grand'messe paroissiale (qui en vertu d'un indult n'est pas *pro populo)* pouvait-elle être de Jeanne d'Arc ?

R. — Ad I. D'après la rubrique qu'on lit en tête de la messe des Rogations, quand il n'y a pas de fête tombant le mardi, la messe n'est pas pour cela du dimanche précédent, comme le dit votre Ordo, mais c'est la messe des Rogations, qu'on dit sans *Gloria,* quoiqu'on ait dit le *Te Deum* à l'office de la férie ; et comme cette messe propre est assignée *in casu* à cette férie, nous croyons qu'on ne pouvait se permettre régulièrement, ni messe

votive privée, ni messe quotidienne des morts, malgré qu'il n'y ait pas de procession et que ce soit férie mineure.

Ad II. Oui, en France, le 16 mai dernier, en vertu de l'Indult apostolique qui y autorise, le curé qui dit une seule messe dans sa paroisse pouvait appliquer la messe de Jeanne d'Arc pour son peuple (S. R. C., 27 mai 1911, n. 4269, ad VIII) ; mais s'il dit deux messes dans son église, il doit appliquer *pro populo* la messe du jour, de préférence à celle de la solennité.

Q. — Est-il régulier de faire des funérailles *suivant le rite des adultes* à un enfant décédé presque subitement dans sa septième année, sans avoir jamais reçu d'autre sacrement que le baptême, mais qui, au dire de ses parents, aurait eu assez de discrétion pour faire sa première communion ?

R. — Pour enterrer un enfant suivant le rit des adultes, il faut et il suffit qu'il ait l'usage de raison quand il meurt. Ayant pu pécher, il a droit d'être secouru par les suffrages de l'Eglise, et le cas que vous signalez ici est d'autant plus clair que, d'après les parents, l'enfant avait assez de discrétion pour faire sa première communion.

Ce serait donc une grave et coupable erreur de croire que l'on ne peut enterrer selon ce rit un enfant décédé même subitement, qui a l'usage de la raison, sous prétexte qu'il n'aurait pas reçu d'autre sacrement que le baptême, ou n'aurait pas encore fait sa première communion.

S. S. Pie X a nettement protesté contre cet abus, en le déclarant, dans son décret *Quam singulari* du 8 août 1910, souverainement répréhensible : « Quod vero maximum est, quibusdam in locis pueri nondum ad primam Communionem admissi, ne instante quidem mortis discrimine, Sacro muniri Viatico permittuntur, atque ita, defuncti et more infantium illati tumulo, Ecclesiæ suffragiis non juvantur. »

Q. — Pour les fêtes solennelles, un curé prend une aube dont les parements sont garnis d'un transparent rouge. Il fait chanter le *Pater* par toute l'assistance concurremment avec lui. De fait, tel qu'il est exécuté, dans une paroisse où tout le monde prend part aux offices, ce chant est assez impressionnant. Mais il ne semble guère liturgique. Au doyen étonné, le curé a répondu : « Si ce n'est pas liturgique, c'est extra-liturgique et par conséquent il n'y a pas de faute. — Et votre aube épiscopale ? — Les parements de dentelle sur fond rouge ou autre sont tolérés ; voyez : je n'ai pas de brides en soie rouge, donc je n'empiète pas sur les droits de Monseigneur. » Le cher confrère peut-il s'en tenir à son propre sentiment ?

R. — Ledit confrère, en répondant à son doyen comme il l'a fait, a dépassé la mesure.

Il est louable et certainement désirable que tous les fidèles prennent une part active au chant des offices, mais *servatis servandis*, c'est-à-dire les règles établies par l'Eglise étant sauves. Or la part réservée aux assistants dans le chant du *Pater* ne comprend que la dernière demande : *Sed libera nos a malo*. C'était déjà la pratique suivie du temps de S. Augustin : « Ad altare Dei quotidie dicitur ista Dominica oratio... Audiunt illam fideles ...et si quis vestrum non poterit tenere perfecte, audiendo quotidie tenebit. » (Pierre Lebrun, *Explication de la Messe*, p. 568). L'accompagnement de l'orgue, même pour soutenir la voix du célébrant, est expressément réprouvé par Rome : « Obstat Cœremoniale Episcoporum, lib. I, cap. 28, § 9, quod servandum est. » (S. R. C., 27 janv. 1899, n. 4009).

Quant aux parements de couleur placés sous la dentelle aux manches et au bas de l'aube, ils ne sont pas dans l'esprit de l'Eglise, sauf pour les dignitaires ; et tout en les tolérant, quand c'est une coutume qui existe (S. R. C., 24 nov. 1899, n. 4048, ad VII), il ne convient pas de les répandre ; car il reste toujours vrai de dire avec Gavantus : « Nimius enim labor in his ornandis vanitatem sapit et levitatem. » (Pars V, *De forma Albæ*).

Q. — Pourrait-on le *Samedi Saint* retarder la messe (à cause d'un mariage pour lequel on a demandé la messe) vers 10 ou 11 heures par ex., et donner la sainte communion aux fidèles vers 7 heures du matin avec la Sainte Réserve ?

R. — D'abord, nous ne voyons pas la manière de concilier la distribution de la sainte communion aux fidèles le Samedi Saint vers 7 h. avec le renvoi de la messe vers 10 h. ou 11 h. Le Samedi Saint, en effet, d'après le Canon 867 § 3, ne comporte la distribution de la sainte Eucharistie aux fidèles que durant la célébration de la messe ou immédiatement à la suite de cette messe.

D'autre part, le mariage fixé à pareil jour, sans être absolument défendu (puisqu'il peut être contracté « quolibet anni tempore, » Canon 1108 § 1), n'est cependant pas à sa place ; car le prêtre chargé d'une paroisse doit remplir avant tout une fonction liturgique, la bénédiction de l'eau baptismale, qui ne fait qu'un avec la messe du jour. Y introduire la célébration d'un mariage, ce serait briser l'unité de cet office et en troubler toute l'économie. On ne peut donc parer à cet inconvénient qu'en faisant ce mariage en dehors de la fonction liturgique et sans messe.

Q. — J'ai pour Patron de lieu et cotitulaire de l'église S. Christophe, le 25 juillet. La fête de S. Jacques étant renvoyée au 27 juillet, que faire de la vigile de cet Apôtre ?

R. — Le cas proposé a été résolu par la S. R. C. en 1857 et en 1860.

Un professeur du Séminaire de Ruremonde (Hollande) demandait : « Anne Vigilia alicujus festi transferri possit, si festum quod vigiliam habet, in diem aliam fixam perpetuo sit translatum, uti accidit in Civitate Ruremundensi, ubi festum S. Jacobi Apostoli perpetuo transfertur ob occurrentiam Sancti Christophori martyris Patroni ecclesiæ cathedralis ? » — Et Rome répondit : « Omnibus perpensis, *negative*. » (S. R. C., 9 mai 1857,

n. 3050, ad I). La Vigile de S. Jacques reste donc attachée au 24 juillet, quoique la fête soit renvoyée chez vous au 27.

La même solution résulte d'un autre décret du 24 mars 1860, n. 3095, ad I.

Q. — Un prêtre, chargé de plusieurs paroisses, avait un baptême à administrer dans l'une d'elles, et aussitôt après la messe et le baptême il devait partir pour chanter la seconde messe dans son autre paroisse. Au moment de baptiser, il s'aperçoit qu'il n'a pas sa burette d'eau baptismale. L'envoyer chercher chez lui, c'est le retarder pour sa seconde messe. Il prend alors la burette d'eau qui lui a servi pour sa première messe, et comme elle est bénite, il baptise avec cette eau. Quelques confrères estiment qu'il ne pouvait le faire. D'autres conseillent de verser l'eau baptismale à domicile à la première occasion.

R. — L'emploi de l'eau bénite de l'offertoire était en soi gravement illicite (Lehmkuhl, t. II, n. 58; Codex, c. 737); mais aussi incontestablement c'est valide; et il n'y a pas à faire usage plus tard à domicile de l'eau baptismale; ce serait réitérer le baptême déjà administré.

Et soyez persuadé que si j'étais votre confesseur, ou confesseur de vos confrères, je vous donnerais pour pénitence de repasser sérieusement votre Théologie morale et votre Liturgie.

Q. — Quel est le cérémonial à observer lorsqu'on donne la bénédiction avec le ciboire ?

R. — On allume six cierges à l'autel; l'officiant ouvre la porte du tabernacle qu'il laisse ouverte sans sortir le ciboire, descend au bas des degrés, où étant à genoux il dit les prières prescrites par l'Ordinaire, s'il y a lieu; puis il entonne ou récite *Tantum ergo*, le verset et l'oraison du Saint-Sacrement, et recevant le voile, il monte à l'autel, prend le ciboire qu'il couvre avec l'extrémité du voile, donne la bénédiction au peuple, et se retournant repose le ciboire dans le tabernacle; après quoi, il génuflecte et ferme la porte du tabernacle.

Cette bénédiction ne comporte pas d'encens, et le voile qui ne sert que *in actu benedicendi* est enlevé par le servant sans retard, quand l'officiant génuflecte après avoir reposé le ciboire dans le tabernacle.

Q. — Etant donné que même en dehors des fonctions strictement liturgiques, il est défendu de chanter aucun texte liturgique en langue vulgaire (S. R. C. 3537, 4235, 4268), que penser de cette tendance de nos auteurs religieux modernes qui sous le titre de « paraphrases » composent et mettent en musique des traductions presque littérales de nos hymnes ?

N'y aurait-il pas là un mouvement opposé aux directions de la S. C. des Rites ?

R. — Voici ce que pensaient les *Ephémérides Liturgiques* en 1912, pag. 747 et suiv., du chant des cantiques en langue vulgaire, dans l'exercice du culte.

Ayant d'abord rappelé le principe énoncé par Pie X dans l'Instruction *De Musica Sacra* du 22 nov. 1903, n. 4121, n. 7 : « Le latin est la langue propre de l'Eglise Romaine, et dans les fonctions solennelles liturgiques il est défendu de faire entendre aucun chant quelconque en langue vulgaire, et surtout de chanter en langue vulgaire les parties variables ou communes de la Messe et de l'Office, » la Revue romaine entre dans quelques détails qu'elle appuie sur des décrets de la Congrégation.

Dans les messes privées, les fidèles ou les chantres peuvent chanter des cantiques ou des hymnes composés en langue vulgaire pour honorer le Saint ou le Mystère dont on fait la fête (S. R. C., 31 janv. 1896, n. 3880); mais encore faut-il qu'ils soient approuvés par l'évêque, ou consacrés par un usage légitime, et qu'il ne s'agisse pas d'hymnes ou prières liturgiques « quæ nonnisi latina lingua decantari debent », comme l'Introït, la Communion, l'hymne *Lauda Sion* (S. R. C., 27 fév. 1882, n. 3537, ad 3; 31 mars 1909, n. 4235, ad 8).

De même, en présence du Saint-Sacrement solennellement exposé, le jour de l'Adoration perpétuelle ou des Quarante-Heures, etc., on peut en dehors des fonctions strictement liturgiques, v. g. Messe, Vêpres, Salut, chanter avant ou après, des motets, hymnes et cantiques en langue vulgaire, à condition qu'il ne s'agisse pas de textes proprement liturgiques qu'on doit toujours chanter en latin, comme *Te Deum, Tantum ergo* (S. R. C., 31 mars 1909, n. 4235, ad 7; 27 mai 1911, n. 4268, ad 10).

D'après cette doctrine que nous faisons nôtre, il semble bien qu'en suivant un mouvement contraire on s'écarterait de l'esprit de l'Eglise et des directions de Rome.

Q. — 1° Est-il vrai que Rome a défendu dernièrement le couronnement d'une statue du Sacré-Cœur ?

2° Pour l'intronisation chez soi, ou pour orner la façade de sa maison, peut-on mettre une couronne sur le Sacré-Cœur représenté assis sur un trône ?

R. — Si vous voulez bien recourir à l'*Ami*, 1908, p. 811, vous y trouverez quelle est la pensée de l'Eglise au sujet du couronnement de la statue du Sacré-Cœur.

Mgr Gauthey, évêque de Nevers, ayant sollicité du Souverain Pontife l'autorisation de couronner en son nom une statue du Sacré-Cœur lors de son érection, en reçut une réponse autographe, datée du 9 juillet 1908, dont voici le passage qui a trait à la question posée :

« Venerabilis Frater, — Me tædet preces tuas exaudire non posse, eo quod S. R. C. ultimis hisce diebus incongruum declaravit imaginibus divini Cordis Jesu coronas imponere, et tantum permisit ut (si populorum pietas hoc devotionis tributum exhibere desideret) corona ad simulacri pedes deponatur : quod quidem et tu meo nomine facere poteris. »

Si donc vous intronisez la statue du Sacré-Cœur chez vous ou la placez sur un socle à la façade de la maison, vous ne pouvez mieux faire